Il tempo nella filosofia post-aristotelica

Dopo Aristotele, il problema del tempo subisce un arresto, che dovrà durare qualche secolo (fino a Plotino, se non addirittura fino alle discussioni patristiche intorno all'eternità e alla creazione) e che giustifica, almeno in parte, la scarsa attenzione che gli prestano, durante questo periodo, gli storici della filosofia. Invero, se non mancano in esso alcune critiche vivaci e qualche interessante tentativo di trovare nuove applicazioni delle vecchie dottrine, il problema, come tale, non fa più alcun cammino. E non poteva essere altrimenti.

Anzitutto, l'indagine aristotelica ne aveva scrutate con tanta larghezza le relazioni fondamentali, era penetrata così addentro nei suoi elementi costitutivi, anche in quelli che, per la loro estrema complicazione, per la loro stessa tenuità, sembrano ribellarsi ad ogni analisi, da rendere ben difficile, ai pensatori immediatamente successivi, di portarla ancora oltre. Diremo di più: per certi lati, specie per le sue felicissime intuizioni sul valore dell'istante e sui rapporti tra il tempo e il movimento, non doveva essere mai più superata. E oggi stesso, che alcuni indirizzi filosofici elevano il tempo a tanta importanza da concentrare in esso tutta quanta la realtà, interna ed esterna, invano si cercherebbe una trattazione da porre allato a quella di Aristotele, per il quale, notiamolo, il tempo non era tutta la realtà, ma soltanto una delle tre condizioni del movimento.

Digitized by Google

Per di più, è noto che con Aristotele può dirsi esaurita l'originalità della ricerca speculativa. Lo sforzo meraviglioso compiuto dal pensiero greco nei suoi tre grandi pensatori, doveva necessariamente far seguire alla fase creativa un periodo di stanchezza, che la perdita della indipendenza e della libertà politica doveva rendere ancora più profonda. I problemi astratti perdono il loro fascino, lo scopo supremo della filosofia non è più il sapere in sè stesso, le preoccupazioni morali e le tendenze religiose prendono il sopravvento. Il problema del tempo, astratto se altro mai e, come problema speculativo, lontano dalla vita, doveva quindi essere abbandonato. Di esso non potevano ormai interessare se non quegli aspetti che rispondevano allo spirito dell'epoca, ossia il morale e il cosmologico. Tale è infatti, come vedremo fra poco, il carattere prevalente che il problema del tempo assume nelle due scuole principali che seguirono ad Aristotele, l'epicurea e la stoica.

Quanto alla scuola aristotelica propriamente detta, solo Teofrasto e Stratone sembrano essersi occupati del tempo, e, per quanto riguarda Teofrasto, soltanto di scorcio. Scostandosi dal suo maestro, egli ammetteva il movimento in tutte le categorie, forse perchè considerava come movimento anche la nascita e la morte, o il cangiamento dell'essere (1). Sembra anche egli insegnasse che non tutti i movimenti e i cangiamenti avvengono nel tempo, e che la metà non sia sempre prima del tutto: poichè qualche cosa può essere subitamente e d'un sol colpo (2). Questa dottrina si riattacca forse all'altra, che nell'anima non c'è soltanto energia, come affermava Aristotele, ma anche movimento, e più precisamente due movimenti: uno corporeo, a cui corrispondono l'appetito, il desiderio, la collera, l'altro incorporeo, a cui corrispondono il giudizio e la conoscenza (3).

---

(1) SIMPLICIO, *Phys.*, fol. 94 *a*, 201 *b*.

(2) SIMPL., *Phys.*, 23 *a*, 233 *a*.

(3) SIMPL., *Phys.*, 225 *a*; qui Simplicio riferisce la dottrina di Stratone, che derivava certamente da questo concetto di Teofrasto. *Αἱ μὲν ὀρέξεις καὶ αἱ ἐπιθυμίαι καὶ ὀργαὶ σωματικαὶ κίνησεις, εἰσὶ καὶ ἀπὸ τούτου ἀρχὴν ἔχουσι. Ὅσαι δὲ κρίσεις κα θεωιραι, ταύτας οὐκ ἔστιν εἰς ἕτερον ἀγαγεῖν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ καὶ ἡ ἐνέργεια καὶ τὸ τέλος, εἰ δὴ καὶ ὁ νοῦς κρεῖττον τι μέρος καὶ θειότερον, ἅτε δὴ ἔξωθεν ἐπεισιὼν καὶ παντέλειος. Καὶ τούτοις ἐπάγει· ὑπὲρ μὲν οὖν τούτων σκεπτέον, εἴ τινα χωρισμὸν ἔχει πρὸς τὸν ὅρον, ἐπεὶ τό γε κινήσεις εἶναι καὶ ταύτας ὁμολογούμενον.*

Digitized by Google

Per Teofrasto le idee di energia e di movimento non sono contenute l'una nell'altra, ma sono così strettamente congiunte, che nessun movimento è possibile senza energia e certi movimenti sono anche, nello stesso tempo, delle energie, perchè per mezzo del movimento ciò che prima non era che virtualmente perviene alla realtà (1). Ma egli non sembra aver compreso nel suo giusto valore il significato dell'energia aristotelica, giacchè confonde l'energia con la contingenza fisica e concepisce una contingenza perfetta che sia fine, *ἡ γάρ τοι νένεσις γενέσεως χάριν ἐστὶ τῆ τελείας* (2). Con ciò è cambiato il punto di vista di Aristotele, che della ragione, in quanto non mossa, non diveniente, aveva cercato di fare il fine delle cose; ma accostando ancora più l'energia al movimento, Teofrasto porta ad ulteriore sviluppo la tendenza che Aristotele stesso aveva ricevuto da Platone, e secondo la quale l'energia doveva formare una specie di ponte di passaggio tra l'eternità e il tempo, avvicinando l'eterno al temporaneo e al momovimento.

Stratone di Lampsaco, discepolo e successore di Teofrasto, fu tra i peripatetici antichi quegli che dimostrò maggiore indipendenza da Aristotele e lo combattè con maggior sagacia. Questa opposizione appare anche riguardo all'idea di tempo. Su tale argomento Stratone scrisse un'opera, *Περὶ χρόνου*, oggi perduta; ma i riferimenti di Sesto e di Simplicio, se inadeguati a darci un'idea organica della sua dottrina e della sagacia delle sue critiche, bastano tuttavia a far comprendere il suo speciale punto di vista di fronte al caposcuola.

Per Stratone il tempo non è il numero del movimento, ma la quantità dell'azione (3), la quantità o la grandezza del movimento e del riposo (4). Anche Speusippo aveva definito analogamente il tempo la quantità che è nel movimento, *τὸ ἐν κινήσει ποσόν* (5), non lasciando però comprendere se intendesse con ciò la quantità del

---

(1) SIMPL., *Cat.*, 77 *b*; *Phys*, 94 *a*, 202 *a*.

(2) TEOFRASTO, *Hist. pl.*, I, 1,

(3) SIMPLICIO, *Phys.*, 187, *a*: *καὶ ἄλλα δὲ πολλὰ ἀντειπὼν πρὸς τὴν Ἀριστοτέλους ἀπόδοσιν ὁ Στράτων αὐτὸς τὸν χρόνον τὸ ἐν ταῖς πράξεσι ποσὸν εἶναι τίθεται.*

(4) STOBEO, *Eccl.*, I, 250: *Στράτων [τὸν χρόνον] τῶν ἐν κινήσει καὶ ἠρεμία ποσόν.* SESTO, *Pyrrh.*, III, 137: *Στράτων δὲ, ἢ ὥς τινες Ἀριστοτέλης [χρόνον φησὶν εἶναι] μέτρον κινήσεως καὶ μονῆς. Math.*, X, 177: *Στράτων... ἔλεγεν χρόνον ὑπάρχειν μέτρον πάσης κινήσεως καὶ μονῆς.*

(5) PLUTARCO, *Plat.* VIII, 4, 3.

Digitized by Google

movimento stesso, considerato in sè, oppure la quantità che è nel movimento sensibile, vale a dire lo spazio percorso dal mobile. Del resto la stessa indeterminatezza è anche, come vedremo, nella definizione di Stratone.

Dall' esposizione di Simplicio, tutt' altro che chiara e ordinata, sembra possibile isolare tre principali considerazioni, tra loro intimamente connesse, che avrebbero indotto Stratone a sostituire il concetto indeterminato di quantità a quello di numero: 1ª il tempo misura non solo il movimento ma anche la quiete; 2ª del tempo diciamo ch' è maggiore o minore non ch'è più veloce o più lento; 3ª il tempo è distinto da ciò che è nel tempo.

La prima considerazione, che più tardi sarà vivacemente oppugnata da Plotino e da S. Agostino, sarebbe provata dal fatto, che anche nella quiete c'è l'anteriore e il posteriore, e che noi applichiamo la misurazione temporale anche ai periodi di immobilità: « Noi infatti diciamo viaggiare lungo tempo per terra e per mare, fare i soldati e fare la guerra per lungo tempo, come diciamo dormire, sedere, stare oziosi per lungo tempo » (1). Con ciò Stratone intendeva forse significare, che nel dormire, nel sedere, nello stare oziosi manca il movimento ma c' è ancora una forma di azione, la vita; e che questo fa sì che essi siano nel tempo, mentre ne sarebbero fuori se il tempo fosse il numero del movimento. Ma anche in questa ipotesi, la sostituzione della formula stratoniana a quella aristotelica non sembra giustificata. Per Aristotele, infatti, il movimento non è solo quello di traslazione nello spazio, ma anche il cangiamento sia quantitativo (accrescimento o diminuzione) sia qualitativo; ora, è evidente che nel cangiamento c'è il prima e il poi, cioè il tempo, senza esserci il movimento locale (2). Di più, egli aveva già dimostrato che l' immobilità, non essendo che la privazione del movimento, può essere indirettamenre misurata dal tempo al pari del movimento, e che non è necessario che ciò che è nel tempo debba essere anche nel movimento, perchè il tempo non è il semplice movimento ma la misura del movimento (3).

---

(1) SIMPLICIO, *Phys*, 187, *a* segg.; poichè l'esposizione di Simplicio è tutta contenuta nel fol. 187, *a-m*, continuativamente, credo inutile citare in seguito i singoli luoghi.

(2) ARISTOTELE, *Categ.*, C. 14; *De an.*, I, 3.

(3) *Phys.*, IV, XIX, 10.

Digitized by Google

La seconda considerazione è così esposta: « .... noi diciamo tempo lungo è tempo breve, lungo quello la cui quantità è molta, breve quello la cui quantità è poca, inquantochè il tempo è quella quantità, che è nell'uno e nell'altro di essi ». E siccome l'apprezzamento della quantità stessa può variare da individuo a individuo, così varia anche l'apprezzamento del tempo: « Per il che, quelli dicono che uno tarda a venire, questi che vien presto, secondo che a ciascuno sembra che sia la quantità nell'una cosa e nell'altra. Noi infatti diciamo veloce o presto tutto ciò in cui è piccola la quantità dalla quale incominciò e nella quale finì, ed è molto quello che in essa è stato fatto; diciamo invece lento allorchè, quantunque sia molta la quantità, pure è poco ciò che è stato fatto. Quindi, egli dice, non c'è veloce o lento nella quiete, poichè ogni quiete è sempre uguale per quantità e non è nè lunga nella piccola quantità nè breve nella grande. Noi per ciò diciamo che c'è più o meno di tempo, ma non diciamo che il tempo è più veloce e più lento; poichè l'azione e il moto sono più celeri e più lenti, ma la quantità nella quale è l'azione non è nè più lenta nè più veloce, ma maggiore e minore come è il tempo ». In queste ultime parole sembra rivelarsi tutto il pensiero di Stratone: se il tempo fosse movimento dovrebbe, al pari di questo, scorrere or rapido or pigro; ma siccome il tempo scorre uniforme, e si differenzia solo a seconda che i singoli eventi occupano una maggiore o minore durata, la quale a sua volta è in rapporto con la maggiore o minore quantità dell'azione, così dobbiamo conchiudere che il tempo non è il numero del movimento ma la quantità dell'azione. Però, anche qui Stratone mostra di non aver compresa la dottrina del maestro. Aristotele, infatti, non identifica il tempo col movimento, ma ne fa due termini correlativi: il tempo è il movimento solo in quanto il movimento stesso può esser misurato secondo il suo prima e il suo dopo. Anzi, la principale ragione per la quale nega l'identità del tempo col movimento, è appunto che mentre questo ha una velocità variabile, quello è invece uniforme; e siccome codesta variabile velocità del movimento è misurata dal tempo, se s'identificassero due cose, conclude acutamente Aristotele, ne verrebbe l'assurdo che il tempo sarebbe misurato dal tempo (1).

La terza considerazione si presenta piuttosto come un corollario

(1) ARISTOTELE, *Phys.*, IV, XV, 6, 7.

Digitized by Google

della dottrina che come una prova: « Noi diciamo, afferma Stratone, che tutte le cose sono nel tempo, inquantochè la quantità comprende tutto ciò che si fa ed è ». Ne consegue che il tempo è distinto da ciò che è nel tempo; che l'essere nel tempo, *ἐν χρόνῳ εἶναι*, non significa esser compreso dal tempo, *ὑπὸ τοῦ χρονοῦ περιέχεσθαι*, come aveva sostenuto Aristotele; e che i giorni, i mesi, gli anni ecc. non sono parti del tempo ma determinati eventi reali, di cui il tempo non fa che misurare la durata: « Il giorno, la notte e l'anno non non sono tempo, nè parti del tempo, ma quelle cose (giorno e notte) sono luce e oscurità, questo (l'anno) il giro della luna e del sole. Il tempo è invece la quantità nella quale tali avvenimenti sono ». Il distacco della dottrina di Stratone dalla maggior parte delle precedenti dottrine è evidente: per i pitagorici il tempo è lo stesso movimento delle sfere celesti; per Platone il tempo ha origine insieme col cielo, cosicchè i giorni, le notti, i mesi e gli anni sono vere parti del tempo; per Aristotele essere nel tempo non implica soltanto avere l'esistenza misurata dal tempo, ma essere qualche cosa del tempo medesimo, il quale, se è in ogni specie di movimento misurabile, nella sua forma tipica è nel movimento circolare delle sfere. Però, quello che è rimasto della dottrina di Stratone, non basta a farci comprendere su quali basi erigesse la sua distinzione tra il tempo e ciò che è nel tempo. Che cosa intendeva per *quantità* dell'azione? La durata dell'azione stessa, o la serie delle modificazioni prodottesi in essa? Se la quantità è la possibilità di più e di meno, e richiede come tale un termine di confronto, una misura presa come unità, il tempo si risolverebbe nell'atto psichico per mezzo del quale essa è percepita e valutata? L'esposizione di Simplicio sembra accennare a questa ipotesi, ma in modo troppo incerto.

Nè maggior luce sul contenuto della dottrina recano le numerose critiche, esposte da Simplicio solo in parte, che Stratone moveva alla dottrina aristotelica. La prima è questa: « Egli non ammette, dice Simplicio, che il tempo sia il numero del movimento, poichè il numero è una quantità discreta, mentre invece il tempo è continuo e ciò che è continuo non può essere numerato » Il che non infirma per nulla la dottrina aristotelica, perchè Aristotele aveva già sostenuto la continuità del tempo con varie prove, di cui le principali si fondano sopra la continuità del movimento e sulla funzione dell'istante di congiungere il passato

Digitized by Google

e il futuro (1). La seconda critica è che « il numero nè nasce nè muore quantunque muoiano le cose numerabili; il tempo invece nasce e muore continuamente ». Il che si risolve in un semplice equivoco di linguaggio: Aristotele stesso aveva già distinto accuratamente il numero concreto dall'astratto, le cose numerabili da ciò che serve a numerare, precisando come il tempo non sia il movimento numerato ma lo stesso numero del movimento; quindi, come si può dire che il numero astratto non nasce nè muore, mentre nascono e muoiono le cose numerate, così si può dire che il tempo come tale non nasce ne muore, mentre nascono e muoiono, cioè cominciano e finiscono, le durate dei singoli movimenti.

Le due critiche successive s'appuntano entrambe sulla inconciliabilità del concetto di numero col concetto di tempo: « È necessario, dice Stratone, che del numero siano tutte leparti *(contemporaneamente)*: se non vi fossero tre unità non vi sarebbe il numero tre; invece non può essere che vi siano tutte le parti del tempo, poichè altrimenti sarebbero per essere contemporaneamente il tempo anteriore e il posteriore. Inoltre, se il tempo fosse numero sarebbero la stessa cosa e l'unità e l'istante, perchè il tempo consta degli istanti, il numero delle unità ». Questa seconda obbiezione getta luce anche sulla prima, mostrando chiaramente come Stratone, per comodità polemica o per involontario errore, assumesse l'aristotelico *numero del movimento* come un vero e proprio numero astratto. È appena necessario rilevare, come per Aristotele il tempo, entità essenzialmente continua al pari del movimento e dell'estensione, sia invece una specie tutta particolare di numero, vale a dire l'anteriore e il posteriore in quanto sono successivamente distinti nel movimento. Le ingegnose analogie, che egli istituisce tra il numero e il tempo, gli servono per dedurne i caratteri propri del tempo, ma non gli fanno mai perdere di vista le differenze che corrono tra i due concetti; tantochè egli stesso pone in rilievo come, mentre il numero è sempre uno e medesimo, il tempo è sempre diverso sotto il rapporto del prima e del dopo, perchè gli istanti sono sempre differenti.

***

§ 5. — Le testimonianze rimasteci intorno alla dottrina epicurea del tempo sono abbastanza compiute; compiute, bene inteso, se con-

(1) *Categ.* c. VI; *Phys.*, VI, XVIII, 1, 2 segg.

Digitized by Google

sideriamo quanto poco ci sia rimasto delle trecento opere che Diogene Laerzio attribuisce ad Epicuro, e la scarsa importanza ed attendibilità di buona parte delle fonti indirette (1).

Di queste fonti indirette, due, tralasciando per ora Lucrezio, accennano alla dottrina epicurea del tempo. Dice Sesto Empirico che Epicuro chiamava il tempo *sintomo dei sintomi*: *Ἐπίκουρος... τὸν χρόνον σύμπτωμα συμπτωμάτων εἶναι λέγει παρεπόμενον ἡμέραις τε καὶ νυξὶ καὶ ὥραις καὶ πάθεσι καὶ ἀπαθείαις καὶ κινήσεσι καὶ μονῇς· πάντα γὰρ ταῦτα συμπτώματά ἐστι τισὶ συμβεβηκότα* (2). Ugualmente Stobeo, in una lunga e secca enumerazione delle idee sul tempo dei vari pensatori greci, cominciando da Talete, dice che Epicuro determina il tempo come *σύμπτωμα, τοῦτο δ'ἐστὶ παρακολούθημα κινήσεως.* (3).

Se non avessimo altri documenti, l'impresa di dedurre da essi la nozione epicurea del tempo sarebbe disperata, anche per il significato troppo generico del vocabolo *σύμπτωμα*. Ma, per fortuna, la prima delle due lettere di Epicuro conservateci da Diogene Laerzio e diretta ad un Erodoto — lettera la cui autenticità è posta dai filologi fuori contestazione (4) — spiega non solo il valore che Epicuro attribuisce al vocabolo stesso, ma contiene anche sufficienti dilucidazioni sull'idea di tempo.

Epicuro distingue, oltre agli atomi e al vuoto, che sono le uniche realtà in sè stesse, due specie di caratteri inerenti alle cose, caratteri che non esistono se non in quanto sono un modo di essere delle cose stesse: i *συμβεβηκότα*, che Lucrezio traduce con *coniuncta* e che gli Scolastici chiamarono poi *attributa*, rimasto poi sempre nell'uso sia filosofico sia comune; e i *συμπτώματα*, che Lucrezio traduce molto bene con *eventa* e che si designano ordinariamente con l'espressione *accidenti eventuali*, o *caratteri accidentali*. Il significato che Epicuro dà ai primi è conforme a quello già usato da Aristotele con l'espressione *συμβεβηκὸς καθ'αὐτό*, cioè la proprietà essenziale o necessaria di una cosa, *οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν* (5). Dice

(1) Cfr. Usener, *Epicurea*, Lipsia, 1887; W. Wallace, *Epicureanism*, Londra 1880, pp. 72-84.

(2) *Adv. math.* X, 219.

(3) *Ecl.* I, 8, 252.

(4) Cfr. WALLACE, *Op. cit.*, p. 75; BRIEGER, *Epikur's Brief an Herod.*, Programm, Halle, 1882.

(5) *Metaph.*, V, 30, 1025 a, 30; *Anal. post.*, I, 22, 83 b, 19.

Digitized by Google

infatti Epicuro; « Forme, colori, grandezze e tutte insomma le qualità che si predicano di ciò che è corpo e sono congiunte o ai corpi tutti o ai visibili (sensibili) e sono riconoscibili mediante il senso del corpo, tutte queste qualità dunque non sono nature esistenti per sè stesse (la qual cosa è inconcepibile), e nemmeno sono cose che in nessun modo esistano, e neanche essenze incorporee ulteriori che al corpo s'aggiungano, e neanche parti di esso. Il corpo tutto, e nella sua totalità, e come unità, ha da esse tutte la sua natura eterna (ossia ha ciò che lo fa quello che esso è; la sua natura eterna, vale a dire indistruttibile, finchè esso è quello che è): ma non già che il corpo sia costituito dalla riunione di tali proprietà, allo stesso modo come è costituito dalle sue parti (o che si dica delle parti piccolissime o in generale di qualsivoglia parti minori del tutto); no; e soltanto, ripeto, dalle proprietà tutte esso corpo ha la sua natura eterna. E tutte queste proprietà hanno ciascuna il loro proprio modo di essere percepite e distinte (i diversi sensi), ma sempre in quanto inerenti al tutto e non mai staccate da esso; entrano nella categoria corporea e si possono chiamare cose corporee solo in rapporto al concetto complesso del corpo » (1). In breve, i συμβεβηκότα sono per Epicuro quegli attributi dei corpi che, come il peso, il colore, il sapore, il suono ecc., costituiscono la natura stabile dei corpi, ma non possono esistère per sè medesimi e nemmeno hanno il valore delle parti costitutive (atomi), che invece esistono per sè; essi vengono percepiti nei corpi per mezzo dei sensi e non potrebbero in nessun modo esistere staccati dai corpi, perchè non ci può essere colore, sapore o peso, che non siano il colore, il sapore, il peso di un oggetto determinato.

Ben diverso è il valore dei συμπτώματα. « Ai corpi, dice Epicuro, spesso accade, s' aggiunge, come qualità o accidente, anche qualche cosa che non li accompagna stabilmente o necessariamente; e neanche questi si debbono classificare come enti invisibili o incorporei. Perciò, usando il vocabolo συμπτώματα nel suo significato comune, noi significhiamo chiaramente che gli accidenti non hanno la natura del tutto, quella che noi, concependola come insieme, chia-

(1) Per l' interpretazione di questa lettera, non facile a comprendere sia per la forma contorta e piena d' incisi, sia per le ripetizioni, mi valgo delle trad. del BRIEGER, *Op. cit.*, e del GIUSSANI, *Studi lucreziani*, Milano, 1896.

Digitized by Google

miamo corpo, e neppure degli attribui stabili, senza i quali un dato corpo non si può concepire (ὧν ἄνευ σῶμα οὐ δυνατὸν νοεισθαι, *perchè senza di essi non sarebbe quel corpo, ma un altro corpo*). E sulla base di certe loro percezioni, si può nominare ciascuno di questi συμπτώματα, sempre restando compreso nel concetto l' accompagnamento del corpo.... a qualunque cosa si vedano essere aggiunti, mentre i συμπτώματα non sono qualche cosa di stabilmente (necessariamente) inerente al corpo. E non bisogna da ciò che è escludere questa evidenza, che i συμπτώματα non hanno nè la natura del corpo in cui accadono, nè quella dei caratteri stabilmente (essenzialmente) inerenti, e neppure che siano enti per sè; il che è inconcepibile per questi come per i συμβεβηκότα. Essi sono ciò che appariscono: tutti accidenti del corpo e non stabilmentente inerenti e non aventi per sè stessi ordine di entità: sono a quel modo, come la sensazione ci fa conoscere il loro particolare essere ». Dunque i συμβεβηκότα e i συμπτώματα, gli attributi e gli accidenti, hanno questi tre caratteri comuni: 1° non possono esistere per sè stessi, staccati dai corpi; 2° non sono entità invisibili e immateriali; 3° sono conosciuti quali sono per mezzo dei sensi. Ma si distinguono profondamente gli uni dagli altri per questo carattere: mentre gli attributi appartengono stabilmente ai corpi, dei quali costituiscono la natura differenziale, gli accidenti non ineriscono ai corpi nè sempre nè necessariamente, tantochè un dato corpo può concepirsi anche senza di essi, appunto perchè non ne costituiscono la natura.

La distinzione ci sembra posta così chiaramente da Epicuro, ed è poi riaffermata con tanta precisione da Lucrezio, come vedremo fra breve, che non comprendiamo le difficoltà sollevate al riguardo da alcuni commentatori e storici della filosofia (1). Il σύμπτωμα epicureo è proprio l' accidente, che gli Scolastici definirono con l' espressione *quod et potest et non potest*, ossia una realtà che ha il valore di una mera possibilità; l' accidente che Aristotele aveva chiamato αὐτόματον determinandolo in modo analogo ad Epicuro: « Poichè tra le cose che sono, alcune sono sempre allo stesso modo e per necessità, non di quella necessità voglio dire, che s' intende nel senso di violenza, ma di quella che implica che non possa essere altri-

(1) Cfr. NATORP, *Forschungen zur Geschichte d. Erkenntnissproblem im Alterthum*, Berlino, 1884, p. 228 segg.; GIUSSANI, *Op. cit.* p. 33 segg.

Digitized by Google

menti, altre non sono per necessità, nè sempre, nè per lo più, qui sta la ragione dell' esserci l' *αὐτόματον*: poichè quello che non è nè sempre nè per lo più, noi lo chiamiamo *αὐτόματον* » (1). Il freddo durante l'estate è un evento accidentale, dice Aristotele e potrebbe ripetere Epicuro, perchè ciò non accade nè sempre nè per lo più; per un uomo è un carattere accidentale esser bianco, ma non essere animale; per un architetto è una qualità accidentale il guarire le malattie, mentre non è tale per un medico.

Determinato così il valore del *σύμπτωμα*, potremmo comprendere il concetto epicureo del tempo anche senza prender notizia delle spiegazioni che, su questo soggetto, Epicuro impartisce ad Erodoto. Il tempo è un *σύμπτωμα*: vale a dire che esso non inerisce intrinsecamente alla corporeità materiale delle cose, e si distingue perciò dalla forma, dal peso, dagli attributi necessari. Ma è di più un *σύμπτωμα συμπτωμάτων*: vale a dire che non è un comune accidente, ma l' accidente degli accidenti, cosicchè, mentre i comuni accidenti non si concepiscono se non in relazione con un corpo, il tempo si concepisce non in relazione coi corpi ma coi caratteri accidentali o eventuali dei corpi; mentre i comuni accidenti si conoscono per mezzo dei sensi, il tempo non si conosce che per una inferenza dai sensi; infine, mentre il tempo presuppone gli altri accidenti, senza dei quali esso non sarebbe, gli altri accidenti non contengono come loro elemento costitutivo il tempo, ma solo come loro concomitante.

Prosegue infatti Epicuro affermando che, se vogliamo formarci un' idea esatta del tempo « non dobbiamo considerarlo come le altre cose che consideriamo in un oggetto, riferendole cioè alle rappresentanzioni generali che vediamo nella nostra mente, ma dobbiamo attenerci semplicemente a quella intuizione che ne abbiamo allorchè facciam uso delle comunissime espressioni — un tempo lungo — un tempo breve — ». Il che è perfettamente conforme alle distinzioni già fatte più sopra e ai concetti generali della canonica epicurea. Due sono le fonti d' ogni conoscenza: la impressione sensibile, che in quanto tale è sempre vera, e la rappresentazione generale o prolepsi, che è pure vera per sè stessa e risulta dal ricordo di più sen-

(1) *Metaph.*, IX, 7, 5; cfr. il mio libro *Il caso nel pensiero e nella vita*, Milano, 1913, p. 115 segg., 49 segg.

Digitized by Google

sazioni (1). Epicuro non ammette attività libera dello spirito. Idee generali, ragionamento, riflessione non sono altro che l'eco di stati sensibili passati. Il significato primitivo di una parola esprime l'idea prima, e quindi vera, rappresentata in codesta parola (2). Perciò, come Aristotele aveva considerato le idee come punti di partenza indimostrabili del ragionamento, così Epicuro considera il significato naturale delle parole come punto di partenza indimostrabile di ogni ricerca.

Ciò vale precisamente per il tempo. Il tempo non è nè una realtà in sè, come gli atomi e il vuoto, nè un carattere costante, come la bianchezza della neve, nè un carattere accidentale, come la cecità di un vecchio. Non possiamo quindi percepirlo nè in sè stesso, nè inerente a qualche altra cosa. Il tempo è l'accompagnamento degli accidenti, che manca in quanto tale d'ogni appoggio immediato nelle cose; l'unica idea che possiamo averne è dunque quella connessa naturalmente alla parola tempo, nel suo ordinario significato, Quando diciamo: tempo passato, tempo presente, intervallo di tempo, passione durata lungo tempo ecc. sappiamo tutti ciò che intendiamo di dire. Orbene, di questo dobbiamo accontentarci senza cercare più in in là, perchè questo è tuttociò che v'ha di vero nell'idea di tempo: « Nè si devono ricercare espressioni migliori, ma bisogna attenersi alle comuni; nè si deve affermare intorno al tempo altra cosa, come se quest'altra cosa contenga l'essenza medesima che è nel significato proprio della parola tempo, come alcuni fanno; ma bisogna solamente pensare a ciò con cui noi intrecciamo questa cosa molto speciale (*il tempo*) o con cui lo misuriamo: poichè non è cosa infatti che abbisogni di dimostrazione, ma semplicemente d'essere avvertita, che noi ai giorni, alle notti e alle loro parti e ugualmente ai nostri fatti interni, siano passioni o stati di tranquillità, e ai movimenti e ai riposi delle cose associamo un certo particolare *σύμπτωμα*, che concepiamo appunto intorno a tutte queste cose e che chiamiamo tempo ». In quest'ultime parole è pienamente giustificata la definizione data da Sesto del tempo epicureo: il tempo è l'evento degli eventi, in quanto non inerisce alle cose ma s'intreccia con

(1) Diogene L., X, 33, 51; Sesto Emp., *Adv. math.*, VII, 211.

(2) Diogene L., X, 31; e più avanti. 33, 37: *Ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φισικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους.*

Digitized by Google

quei particolari eventi che sono i giorni, le notti, le ore, le passioni e i riposi dell'animo, il trasformarsi, il muoversi, il perdurare delle cose.

Un commento preciso e succinto delle cose fin qui dette da Epicuro ci è offerto da Lucrezio, che dovette indubbiamente aver sott'occhi l'epistola ad Erodoto componendo i versi 440-468 del l. I del *De rerum natura*. Dice dunque Lucrezio che « oltre il vuoto e i corpi non v'ha nella natura un terzo ordine di esseri esistenti per sè; essi non sono mai oggetto di esperienza sensibile, nè la mente può formarsene un' idea. Tutto ciò che non è nè corpo nè vuoto è attributo o accidente dell' uno o dell'altro. Gli attributi, *coniuncta*, sono inseparabili dalla cosa e non cessano che con la sua distruzione; tali sono la pesantezza nella pietra, il calore nel fuoco, la fluidità nell'acqua, la tangibilità nei corpi e l' intangibilità nel vuoto. Invece la servitù, la povertà, la ricchezza, la libertà, la guerra, la pace ed altri simili modi di essere la cui presenza o assenza non altera la natura della cosa, sono quelli che giustamente nel linguaggio comune chiamiamo *eventa*, eventi accidentali ». A quest' ultima categoria, prosegue Lucrezio, appartiene quell'evento specialissimo che è il tempo; esso pure non ha esistenza propria, essendo l'esistere delle cose e il succedersi degli eventi che ci fa distinguere passato, presente e futuro; nessuno può concepire il tempo isolato e indipendente dall'esistenza mossa o tranquilla delle cose.

> **Tempus item per se non est, sed rebus ab ipsis**
> **consequitur sensus, transactum quid sit in aevo,**
> **tum quae res instet, quid porro deinde sequatur;**
> **nec per se quemquam tempus sentire fatendumst**
> **remotum ab rerum motu placidaque quiete.**

Si potrebbe ora, dalle parole di Epicuro e dal commento di Lucrezio, tentar di ricavare i caratteri e le proprietà del tempo così concepito. Anzitutto, se il tempo è un evento che s' aggiunge ad altri eventi, esso, non potendo avere quell' esistenza obbiettiva che è attestata per questi ultimi dalla sensazione, dovrà risolversi in modi di coscienza assolutamente soggettivi; ossia in quella particolare impressione di durata che, volta per volta, associamo alla nostra conoscenza degli eventi, quando li disponiamo nel passato, nel presente o nel futuro, in successione lunga o breve, lenta o veloce ecc. In secondo luogo, se il tempo s' accompagna volta per volta agli accidenti più diversi, al movimento e al riposo, ai momenti di atti-

Digitized by Google

vità e a quelli d'inerzia del nostro spirito, esso dovrà essere essenzialmente eterogeneo e discontinuo (1). Infine, dall'essere soggettivo ed eterogeneo si potrebbe anche arguire il suo essere generato: il tempo deve aver avuto principio da quando gli uomini cominciarono ad intrecciarlo al succedersi degli eventi.

Ma queste ed altre possibili deduzioni, per quanto in sè stesse legittime, sarebbero arbitrarie dal punto di vista della dottrina ed Epicuro le avrebbe certo respinte. La dottrina, grossolanamente semplicistica, si limita ad affermare che il tempo è quale ci viene offerto dal significato comune del vocabolo e vieta di andare più in in là; che sia oggettivo o soggettivo, continuo o discontinuo, finito o infinito, ciò non è affatto contenuto nel senso genuino della parola e quindi inutile da ricercare.

Degne di nota sono a tal proposito le considerazioni di Lucrezio intorno alla regolarità della successione temporale dei fenomeni. Tale regolarità è per Lucrezio una delle prove fondamentali del principio che le cose non possono *fieri ex nihilo*, che cioè abbisognano d'una materia preesistente da cui nascere, formarsi, crescere. Infatti, se la rosa fiorisce di primavera, se le messi s' indorano d'estate, se la vite matura i suoi frutti d'autunno, è perchè « ogni cosa che nasce, appare quando determinati semi, nel tempo loro conveniente, si riuniscono »; ove l'essere sortisse dal nulla, le cose « nascerebbero improvvisamente, in tempi indeterminati e in stagioni contrarie », di più « i corpi sorti dal nulla non avrebbero bisogno per crescere del tempo e della riunione dei loro germi; l' infanzia non sarebbe separata dall'adolescenza; e l'arbusto appena germogliato si lancerebbe d' un tratto verso le nubi » (2).

L' argomentazione di Lucrezio presenta una lontana analogia con quella adoperata da Aristotele, per dimostrare che se l' istante non fosse sempre diverso, tutto il tempo sarebbe concentrato in un solo istante e sparirebbe ogni disposizione cronologica dei fenomeni (3). Ma attribuire un qualsiasi valore a tale analogia sarebbe davvero assurdo. Lucrezio si propone qui di dimostrare soltanto la na-

(1) A quanto sembra anche accennare Epicuro, per quanto oscuramente, nella lettera a Pitocle, *Diog. L.*, X, § 99, e nella lettera a Erodoto, *Ibid.* § 46, 47.

(2) *De rer. nat.*, I, 174-188.

(3) *Phys.*, IV, XIV, 8.

Digitized by Google

turalità dei fenomeni per l'indistruttibilità degli atomi; non parte dai fenomeni per giungere al tempo, ma parte dal tempo, assunto nel suo valore comune e pragmatico, per giungere ai fenomeni. E poichè si tratta d'uno degli argomenti fondamentali della dottrina, tutte le volte che ritorna sul medesimo argomento, si vale della medesima dimostrazione. Così, parlando della regolarità delle fasi solari, ammonisce che ciò non deve affatto stupire perchè l'energia di ogni causa, essendo stata determinata originariamente, tutto il corso successivo dei fenomeni deve seguire un ordine invariabile; come è anche confermato dai fatti di osservazione più comune, ad es. che in tempi determinati gli alberi si vestono di foglie, le guancie degli adolescenti si coprono della prima lanuggine, i denti dei vecchi cominciano a vacillare ecc.

> Nec tamen illud in his rebus mirabile debet
> esse, quod haec ignis tam certo tempore possunt
> semina confluere et solis reparare nitorem.
> multa videmus enim, certo quae tempore fiunt
> omnibus in rebus, florescunt tempore certo
> arbusta et certo dimittunt tempore florem;
> nec minus in certo dentes cadere imperat aetas
> tempore et impubem molli pubescere veste
> et pariter mollem malis demittere barbam:
> fulmina postremo, nix, imbres, nubila, venti,
> non nimis incertis fiunt in partibus anni,
> namque ubi sic fuerunt causarum exordia prima
> atque ita res mundi cecidere ab origine prima
> consequë quoque iam redeunt ex ordine certo (1).

***

La scuola stoica, in quasi sei secoli di vita, ha recato nelle indagini sul tempo un contributo ancora più scarso di quello della scuola epicurea, che pure le è inferiore per importanza speculativa. Le ragioni di questo fatto non vanno ricercate soltanto nella prevalenza, che i problemi fisici e morali ebbero nella prima fase dello stoicismo, i religiosi nell'ultima: il tempo ha con tali problemi stret-

(1) *De rer. nat.* V, 664-757.

Digitized by Google

tissime relazioni, che la filosofia cristiana dell' età di mezzo e la scienza moderna, ciascuna nella propria sfera, fecero oggetto del più accurato esame. Ma alla base stessa del sistema stoico v'erano due principî, che dovevano mettere necessariamente in un' ombra poco propizia la questione del tempo: il principio che la realtà effettiva appartiene solo al corporeo, e il principio del ritorno eterno dell' identico. Noi esporremo la dottrina stoica collocandoci da questi due punti di vista, perchè ciò ne darà accasione di metter in luce alcuni aspetti peculiari del problema generale del tempo.

Il primo principio non sembra fosse accettato da tutti gli aderenti della scuola; Sesto parla infatti di una interminabile discussione, *ἀνήνυτος μάχη*, accesasi nel seno di essa intorno all' esistenza, *ὕπαρξις*, del pensiero (1). Così Sesto come Diogene Laerzio riferiscono ancora, che gli stoici ammettevano tuttavia quattro specie di cose immateriali: lo spazio vuoto, il luogo, il tempo e il pensiero o l'esprimibile, *λεκτόν* (2). Ciò deve esser inteso nel senso, che essi riguardavano il tempo, il vuoto ecc. come non esistenti, come irreali? Oppure va accolto come una contraddizione per noi insolubile, date le poche notizie che abbiamo in proposito?

Lo Zeller sembra pendere verso questa seconda congettura (3). A noi pare invece più naturale ammettere che, per quelli tra gli stoici che riconoscevano la realtà del solo corporeo, fosse inesistente il tempo come qualche cosa di generale, di astratto, di privo d'ogni contenuto, reale invece, e perciò corporeo, il tempo nelle sue parti effettive, quali la notte, il giorno, l'anno, le stagioni. Il tempo in generale, vale a dire il tempo incorporeo, è definito dal fondatore della scuola come l'estensione o l' intervallo del movimento: *τῶν δὲ Στωϊκῶν Ζήνων μὲν πάσες ἁπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπε* (4). Anche Dio-

(1) *Math.*, VIII, 262; egli osserva *ibid.*, 258: *ὁρῶμεν δὲ ὡς εἰσί τινες οἱ ἀνηρηκότες τὴν ὕπαρξιν τῶν λεκτῶν, καὶ οὐχ οἱ ἑτερόδοξοι μόνον, οἷον οἱ Ἐπικούρειοι, ἀλλὰ καὶ οἱ Στωϊκοί, ὡς οἱ περὶ τὸν βασιλείδην, οἷς ἔδοξε μηδὲν εἶναι ἀσώματον.*

(2) SESTO, *Math.*, X, 218; DIOGENE LAERZIO, VII, 140 segg. Sul significato preciso del *λεκτόν* cfr. ZELLER, *Philos. d. Griech.*, 2ª ed. I, p. 78.

(3) *Ibid.*, « Wie diess aber (l' esistenza delle quattro specie d' incorporeo) mit den Sätzen über die alleinige Realität des Körperlichen vereinigt werden sollte, wird uns nicht gesagt ». Vedasi anche RITTER, *Hist. de la phil. ancienne*, 1858, III, pag. 472 segg.

(4) SIMPLICIO, *Cat.*, 88, Z; cfr. anche PLUTARCO, *Plat. quaest.*, VIII, 43

Digitized by Google

gene Laerzio attribuisce a Zenone una definizione analoga, ma più precisa: « anche il tempo [è] incorporeo, essendo un intervallo del movimento del mondo, e il suo passato e il suo futuro infinito, finito il presente » (1). Uguale concetto è attribuito a Crisippo, considerato dagli antichi come il secondo fondatore della scuola, sia da Simplicio (*διάστημα τῆς τοῦ κοσμοῦ κινήσεως* (2), sia, con maggiori dettagli da Stobeo, che riferisce « essere per Crisippo il tempo l'estensione del movimento, per cui ora è detto misura della velocità, ora misura della lentezza, vale a dire l'estensione che accompagna *(παρακολουθοῦν)* il il movimento dell'universo » (3).

Par certo che gli stoici non abbiano approfondito con ulteriori analisi questa dottrina. Nè ciò deve recare meraviglia. Sia che considerassero l'incorporeo come esistente, sia che lo considerassero come inesistente, è certo che il tempo, staccato dalle sue parti concrete, non era per essi qualche cosa che poteva esercitare un'azione sul corso degli eventi naturali o umani, cosicchè non valeva la pena di occuparsene. Nei lunghi elenchi, lasciatici da Diogene Laerzio, delle opere dei principali stoici, noi vediamo infatti che il solo Cleante si occupò espressamente del tempo; mentre le loro affermazioni sulla mobilità dell'istante, sull'infinità del passato e del futuro ecc., riferite dallo stesso scrittore, non sorpassano i limiti banali del senso comune. Tutto il loro interesse era invece concentrato sul problema fisico e astronomico del tempo, vale a dire della successione dei giorni, dei mesi, delle stagioni e degli anni, che essi consideravano non come semplici sezioni della durata, ma come delle vere realtà concrete, e quindi come dei corpi al pari della luce e del calore del sole (4). Poichè per corpo essi intendevano non soltanto ciò che è solido, che è provvisto delle tre dimensioni — solo in tal caso sarebbero giustificati gli appellativi di strana, assurda, incomprensibile onde questa dottrina stoica è spesso gratificata — ma qualunque cosa sia capace di esercitare un'azione o di riceverla (5).

(1) VII, 141.

(2) *Categ.*, 88; *Phys.*, 165, *a*, *u*.

(3) *Eclog.*, I, 260.

(4) STOBEO, *Ecl.*, I, p. 260, 262; Cfr. in proposito OGEREAU. *Le système philosophique des Stoiciens*, 1885, cap. III.

(5) Per questo essi consideravano come corpi anche la virtù, il vizio, il bene ecc. Vedasi ad es. come SENECA dimostra a Lucilio che il bene è un corpo, *Epist.*, 106, 117.

Digitized by Google

I giorni, le notti, le stagioni ecc. con le loro sapienti alternative di luce e di tenebre, di caldo e di freddo, esprimono l'azione generatrice e conservatrice del fuoco divino su gli esseri che popolano la regione terrestre; dunque sono veri e propri corpi.

Ma se il rigido materialismo degli stoici doveva necessariamente allontanarli dallo studio di un problema astratto come quello del tempo, non meno perniciosa influenza era destinata ad avere la loro dottrina della palingenesi eterna, del ritorno ciclico di tutte le cose.

Tempo non significa soltanto successione, cangiamento, ma anche e sovrattutto irreversibilità di fenomeni. Come già vide il poeta latino, e come la scienza moderna dimostra in base al secondo principio della termodinamica, carattere fondamentale del tempo è l'essere ogni suo momento irrevocabile e quindi il suo corso fatale:

> Sed fugit interea, fugit irreparabile tempus
> Singula dum capti circumvectamur amore (1).

Chè, se il passato può ridiventare presente, se il futuro fu già nel passato, se non v' ha più nulla di nuovo nella storia del mondo, il prima e il poi pèrdono ogni valore e la durata si raccorcia tutta nell' attimo attuale; o, come dice poeticamente Nietzsche, ogni volta è per l' umanità l'ora del mezzogiorno.

Orbene, questo senso della nullità del tempo per l'immanenza del passato e del futuro nel presente, noi possiamo coglierlo sotto forma suggestiva in uno dei più grandi stoici dell' ultimo periodo, Marco Aurelio. Nel suo stile semplice e sobrio, lontano da ogni rigidezza di formule, anch' egli insegna « che tutte le cose procedono dall' eternità nel medesimo modo e che sono come chiuse in un circolo, cosicchè non scorgerebbe alcuna differenza chi le riguardasse per cento o per duecent' anni o per tutta l' eternità » (2). Se questo ripetersi di tutte le cose ad epoche determinate non è conosciuto da tutti gli

---

(1) VIRGILIO, *Georg.*, III, 284-285; cfr. anche *Aen.*, X, 467-8 e il mio libro *La religione e la filosofia di Virgilio*, 1900, p. 139 segg. Sulla nozione del tempo e la termodinamica cfr. A. Garbasso, *Fisica d' oggi, filosofia di domani*, 1910, p. 8-12, e I. Perrin, *Le second princ. de la thermodynamique*, in Revue de Métaph., 1903, p. 183.

(2) II, 14,

Digitized by Google

uomini, ciò dipende, secondo l' imperatore filosofo, dal fatto che solo la ragione speculativa può comprenderlo: « essa comprende e vede che nulla di nuovo vedranno quelli che verranno dopo di noi, e nulla di nuovo videro mai i nostri maggiori, ma bensì che in certo qual modo chi è giunto all' età di cinquant' anni, per poco ingegno che abbia, può dire di aver visto tutte le cose passate e future, poichè esse saranno della medesima sorte » (1). L' insistenza con cui, nel libretto dei *Ricordi*, egli ripete a sè stesso questo motivo, non può riferirsi soltanto al grande valore morale che ad esso attribuiva. Forse, la varietà e la ricchezza delle esperienze della vita, e d' una vita operosa come la sua, l' incertezza del futuro, i capricci dell' inatteso, facevano vacillare talvolta la sua convinzione; la realtà si mostrava ribelle alla teoria: e allora riammoniva sè stesso a porsi innanzi agli occhi l' uniforme vicenda dei drammi narrati dalle antiche storie (2), a riflettere che tutto in fondo è usuale e familiare come il rifiorire delle rose ogni primavera e il maturare delle messi ogni autunno (3), a non meravigliarsi di ciò che avviene come di cosa insolita (4), ad escludere che gli eventi futuri possano uscire dal ritmo dei presenti (5), a levarsi sopra l' ingannevole diversità dei fenomeni per cogliere l' identità essenziale del tutto: « .... ricordati che se tu, portato a sublime altezza, potessi osservare i fatti umani e considerare la grande varietà di essi, comprendendo in un medesimo sguardo il numero sterminato degli esseri aerei e celesti, che popolano lo spazio, per quante volte vi fossi portato vedresti sempre la medesime cose e sempre della medesima specie » (6).

Si comprende come, in questa visione del corso delle cose, il presente concentri in sè tutto il valore perduto dal passato e dal futuro. Se tutto deve ripresentarsi ad epoche determinate, ogni istante del viver nostro ha un valore infinito, perchè l' istante che torna eternamente non è più una cosa passeggera. Alla nostra ragione, dice Marco Aurelio, devono importare « solo quelle cose che riguardano il presente; giacchè le azioni future e le passate, anch'esse

(1) XI, 1.
(2) X, 27.
(3) IV, 14.
(4) XII, 1.
(5) VII, 49.
(6) XII, 23.

Digitized by Google

le sono indifferenti » (1). Non occorre quindi occuparsi di ciò che è stato e di ciò che sarà, ma soltanto di ciò che attualmente è: « Tutte quelle cose cui tu t' affanni di giungere per mille andirivieni, puoi ottenerle sull' istante, se non vuoi male a te stesso; e ciò avverrà se, lasciato da banda il passato e lasciato alla Provvidenza l' occuparsi dell' avvenire, cercherai di vivere santamente e giustamente ora » (2). Questa esaltazione del presente può avere, per altri spiriti che per quello del pensoso imperatore, un' efficacia altamente consolatrice in quanto, salvando i valori della vita dal naufragio del tempo, esclude il rimpianto del passato, l' ansia del futuro e il terrore della morte, Nietzsche, ad esempio, attribuiva alla *Wiedergeburt* un valore ottimistico; per lui l' uomo supremamente gioioso, felice di vivere, non ha appreso soltanto a rassegnarsi, a sopportare il passato, e il presente, ma vuole ancora rivivere il passato e il presente, quale fu e quale è, eternamente, e grida senza stancarsi *da capo*, non solo alla propria vita ma alla vita universale (3). Marco Aurelio, invece, per quanto si sforzi di spremere dalla dottrina tutto il suo succo consolatore, non sa sottrarsi al senso desolante di malinconia, che lo spettacolo uniforme dei corsi e dei ricorsi gli imprime nell' animo. Egli sembra sentire che, in questo perpetuo vuotarsi e rivoltarsi della clessidra della vita, le impressioni non hanno più freschezza perchè non hanno più novità, gli avvenimenti non racchiudono più interesse perchè non hanno più unicità, ogni gioia, ogni dolore, ogni palpito diventano effimeri perchè non sono esclusivamente e intimamente nostri: « Sempre su per giù troverai le medesime cose, di cui sono piene le antiche storie, le medie e le recenti, di cui son piene le città e le case; nulla di nuovo; son sempre le solite ed effimere cose » (4). Non par qui di sentire gli accenti sconsolati che dominano nel libro dell' Ecclesiaste? Anche l' ignoto scrittore biblico ripete senza posa: « Quello che è stato è lo stesso che sarà; e quello che è stato fatto è lo stesso che si farà; e non vi è nulla di nuovo sotto il sole » e conchiude egli pure: vanità delle vanità, ogni cosa è vanità.

(1) VI, 32.

(2) XII, 1.

(3) WERKE, XII, p. 80, Leipzig, 1895-97; cfr. anche LICHTENBERGER, *La phil. de Nietzsche*, 1898, p. 158 segg.

(4) VII, 1.

Digitized by Google

Dopo ciò, può recar meraviglia la frequenza con cui ricompare, nel libro dei *Ricordi*, il motivo eracliteo del naufragio di ogni cosa nel tempo, che anche Marco Aurelio paragona a un fiume dal corso infinito, a un furioso torrente di eventi che tutto travolge e nel quale ogni singola esistenza non occupa che un fugace intervallo (1). Come può scorrerre questo fiume del tempo stoico, se acque sempre nuove non ne alimentano il corso?

Qui ci troviamo di fronte ad un singolare errore, che Marco Aurelio accetta integralmente dai maestri della scuola stoica. Dopo aver soppresso sostanzialmente il tempo con la dottrina del ritorno eterno dell' identico, essi s' erano illusi di lasciar sussistere una durata infinita, dentro la quale si compisse la vicenda delle formazioni e delle distruzioni, dell' apocatastasi e dell' ecpirosi. E certamente, in questa eterna vicenda ogni essere e ogni evento passa e dilegua con furia vertiginosa; ma poichè lo stesso essere e lo stesso evento è già passato e dovrà ripassare un numero infinito di volte, così il suo passare e il suo dileguarsi sono illusori, non costituiscono il momento d' una successione reale. Si potrebbe obbiettare: il tempo stoico non va collocato nel succedersi degli eventi d' ogni singola fase cosmica; esso vuol essere concepito invece come una durata infinita, i cui istanti indivisibili sarebbero rappresentati dall' intervallo che corre tra ogni formazione e ogni distruzione. In altre parole, come per Aristotele il tempo è il numero del movimento, così per gli stoici è il numero dei periodi cosmici succedentisi senza fine nel vuoto infinito e assunti ciascuno come unità temporale. Ma come distinguere l' uno dall' altro i momenti succesivi, così da poterli pensare in rapporto di prima e di dopo, se sono assolutamente identici per contenuto l'uno all' altro? I fenomeni periodici possono servire solo come misura del tempo, tantochè ad ogni ritorno si prescinde convenzionalmente dalle mutazioni, o si correggono quando è in nostro potere il farlo. Il tempo, invece, risulta da una serie successiva di processi che non ritornano mai. Aristotele l' aveva ben compreso, assumendo come misura del tempo il movimento circolare delle sfere celesti.

Per concludere, l' universo degli stoici è un pendolo che oscilla tra i medesimi punti, una gran ruota che gira intorno a sè stessa. Potrebbe servire a misurare la durata di un altro universo in mutazione reale e continua; per sè stesso, conforme alla sua natura divina, è fuori del tempo, è nell' eternità.

C. RANZOLI

(1) IV, 43; V, 23, 24; X, 17.

Digitized by Google

Digitized by Google